

Нестор Капдевила

УТОПИЯ ИЛИ ИДЕОЛОГИЯ?¹

Възможно ли е, тръгвайки от утопията, да мислим еманципацията? Наистина, утопията може да се определи чрез “своята фундаментална функция да оспорва и да проектира в едно радикално другаде”². В този смисъл тя е “радикална...критика на идеологиите”, които се стремят да запазят съществуващата действителност. Следователно, възможността за едно утопично мислене на еманципацията ще зависи от способността да се определят и разграничат схващанията за утопия и идеология. Впрочем, в това намерение няма нищо очевидно. Утопичната критика понякога е лишена от радикалността, която ѝ приписват нейните защитници, като редуцират утопията до идеология. Тук си поставяме за цел да проучим двойствеността на концептуалните връзки между утопия и идеология, като изхождаме от изследването и употребите на термина “утопия”.

Ще тръгнем от един текст, в който Жерар Роле защитава утопията, показвайки, че отношението ѝ към човечеството е същностно и му позволява да устоява на разочарованията:

“Както и да стоят нещата, съживяването на академичните определения не е невинно: то допуска утопията да бъде сведена до провалените практики (и за сетен път има голяма предпазливост утопията да се противопоставя на своя иреализъм; напротив, обвиняват я, че е била реална, твърде реална). [...] Утопията никога не се оставя да бъде сведена до своите реализации. Оскар Уайлд казва през 1891 г., че “карта на света, върху която не се появява Утопия, не би заслужавала и един поглед, защото ще е пренебрегнала брега, до който човечеството от край време е искало да доплува”; но добавя, че веднъж пристигнало там, “човечеството ще погледне към коя по-добра страна да опъне платната”³.

¹ Nestor CAPDEVILA. *Utopie ou idéologie?* – In: Histoire et Anthropologie. Revue Pluridisciplinaire de Sciences Humaines. *L'Homme et la Société*, № 136-137, avril-septembre 2000, p. 77-93.

² Paul Ricoeur. “L'idéologie et l'utopie, deux expressions de l'imaginaire social”, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 391.

³ Gérard Raulet. *Chronique de l'espace public. Utopie et culture politique (1978-1993)*. Paris, L'Harmattan, 1994, p. 284.

Този текст позволява да се открият четирите фундаментални значения на “утопия”. На първо място, несводимостта на утопията до нейните осъществявания прави от негативността основната ѝ характеристика. Второ, тя е проект, когато се отъждествява с практики или с визирана цел от страна на човечеството. Трето, противопоставянето ѝ на реализма прави от нея мечта. Накрая, тя е илюзия, която се разкрива от провала на утопичните проекти. Да разгледаме по-внимателно четирите значения.

Утопията винаги е възможното и все наново започващо надминаване на реалността. Тази негативна логика, както подчертава Жерар Роле, е вписана още отначало в *Утопия* на Мор. *Утопия* не е само отрицание на Европа. Имената, измислени от Мор за описанието на Утопия, носят в себе си отрицанието на това, което назовават (Утопия е никъде, а принц Адемус е владетел без народ). Утопията, която “се прилага систематично” и “негативно” към съществуващото, е по необходимост неустойчива, защото тази отрицателност е самоотричане⁴.

Но придавайки името “утопия” на едно изградено общество, посетено и представено като образец на Република от Хитлодей⁵, Мор допуска също утопията да се тълкува като проект. Дори ако за него комунизмът най-вероятно не е решението на политическите и икономическите проблеми на Европа, няма съмнение, че утопистите са търсели идеалната форма на обществото, за да я реализират⁶. За Фурие например съмнението в реализма на неговото начинание е теологически абсурдно, защото това би означавало “да се обвинява Бог в злонамереност...Съвършенството е следователно създадено за хората, ако така е пожелал Бог, и в това не можем да се съмняваме”⁷. Утопията-проект е по дефиниция конкретна. Доказва го насочеността на контраутопиите. Защо да се внушава, че реализирането на утопията се превръща в кошмар, ако утопичното въображение не се движи от намерение за реализация?

Но Хитлодей отказва да участва в управлението. Този отказ, показващ как утопията може да се интерпретира още като мечта, е мотивиран от противоречието между конкретните условия на политическия живот и условията, изисквани от прилагането на утопийските принципи. Достатъчно е

⁴G rard Raulet, op. cit., p. 267.

⁵ Thomas More. *L'Utopie* [1516], Paris, Marne, 1978, p. 621.

⁶ За Карл Манхайм тази реалистична интенция е същностна за утопията. Утопията е повече Мюнцер, отколкото Мор.

⁷ Charles Fourier. *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* [1829], Paris, Flammarion, 1973, p. 57.

съвършенството, което изглежда желано, да не е реализуемо. Тук няма никакво осъждане на утопията, понеже критичното намерение засяга условията за прилагането на утопичния проект, без да се подлага на съмнение неговата вътрешно присъща позитивност. Утопията е винаги полезна. Тя предлага критична гледна точка върху света⁸.

В замяна на това четвъртото значение подлага на съмнение позитивността на утопичния проект. Най-общо, тъкмо в тази перспектива биват отъждествявани идеологията и утопията. Според следното твърдение те са неразличими в контраутопиите на Хъкли и Оруел:

“В сърцевината на особеното задействане на условията се намира *авторепрезентацията* на тези общества именно като идеални, като успели да реализират утопичното обещание...Така утопичните репрезентации формират съграждащ елемент на тоталитарното насилие; те го легитимират и консолидират”⁹.

Твърдението може да се интерпретира по два начина. Първият отговаря на 1984 на Оруел. Тъй като всичко е “оправдано с целта, която трябва да бъде постигната”, бунтарят Уинстън си представя, че О’Брайън вярва, дето Партията “се посвещава на злото, за да излезе от него добро”. Тиранията изглежда като начина, който човешката слабост възлага на Партията, за да може утопията да бъде реализирана. В действителност О’Брайън мисли точно обратното: за разлика от другите олигархии “Партията търси властта заради властта, изключително и само заради властта. Доброто на другите не я интересува”¹⁰. Това признание показва как утопията може да бъде цинично използвана от властта, но не показва, че утопията включва тиранията. Утопията е само формата, която трябва да приеме идеологията, за да стане приемлива. Втората интерпретация отговаря на *Прекрасният нов свят* на Хъкли. Тази книга илюстрира тезата, защитавана от Попър. Претенцията на утопичния рационализъм да установи общество, където щастието е реализирано веднъж завинаги, в основата си не е нищо друго освен оправдание на нова тирания¹¹.

⁸Paul Ricoeur. *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 37.

⁹ Bronislaw Baczko. *Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. Paris, Payot, 1984, p. 107. За отъждествяването на утопия и тоталитаризъм вж. текстовете, цитирани от Miguel Abensour, “Le procès des Maîtres-Rêveurs”, *Libre*, № 4, 1978, p. 210-212.

¹⁰ George Orwell. 1984 [1949]. Paris, Gallimard, coll. “Folio”, 1950, p. 370-371. Българско издание: Джордж Оруел. 1984. Профиздат, 1989.

¹¹ Karl Popper. *Conjectures et réfutations* [1963]. Paris, Payot, 1985, p. 525.

Утопията е вътрешно идеологическа. Също както О'Брайън в 1984, Администраторът Мустафа Монд е способен да има външен поглед върху своя свят и да разбира бунта на Дивака, на Хелмхолц и на Маркс, защото самият той през целия си живот е предпочитал истината вместо стабилността и щастието на обществото. Но карайки Дивака да признае, че отказът от цивилизация е равнозначен на иск за правото му да бъде нещастен, той изкарва наяве, че загубата на свободата¹², на науката, изкуството, религията е цената, която трябва да се плати, за да се осъществи щастието¹³. Утопията е илюзия относно природата на обекта на човешката воля, която като такава включва съсипващото изкушение да реализира това, което има вид на добро. Ето защо контраутопията практикува това, което Ханс Йонас нарича “евристика на страха”¹⁴. Показва насилието, което оказва върху човека утопичният идеал, и така го кара да осъзнае неговата измамност. В такъв дух е и критиката, отправена от Ханс Йонас към Ернст Блох:

“След като веднъж е отсъден според *качеството* на живота, неотменно *желателният* характер на утопията се унищожава от факта на тоталния успех на предпоставките [...] и шансовете за щастие в нея зависят от *непълния* характер в реализацията на собствената ѝ програма. *Концепцията* на утопията се проваля заради факта на това вътрешно противоречие дори ако реалните ѝ предпоставки са могли да бъдат изведени”¹⁵.

Какво обаче обединява тези четири значения? Няма общ елемент, който да гарантира единството. Идеята за съвършенство бива отхвърлена от утопията-негативност и утопията-илюзия, макар че първата заедно с утопията-мечта и утопията-проект утвърждава, че утопията е добра, докато втората го отрича. Идеята за осъществяването, утвърждавана от утопията-проект и утопията-илюзия, е отхвърлена от утопията-мечта и в друг смисъл от утопията-негативност: за първата утопията е нещо невъзможно, докато за втората е нещо възможно, чиято актуализация никога не завършва. Обратно на своята етимология, утопията не е не-място, защото за утопиите-негативност, проект и

¹² Най-малкото така, каквато я схващат разбунтуваните, защото другите продължават да вярват в своята свобода: “Хората са щастливи; постигат това, което искат, и никога не искат това, което не могат да постигнат” (Aldous Huxley. *Le Meilleur des mondes* [1932], Paris, Plon, p. 369-370).

¹³ Ibidem, p. 365-403.

¹⁴ Hans Jonas. *Le Principe responsabilité* [1979]. Paris, Ed. du Cerf, 1995, p.13 и 53 с позоваване на Олдъс Хъксли.

¹⁵ Ibidem, p. 286 (подчертано от автора).

илюзия тя се реализира в историята. Но утопичната негативност оспорва завършека, визиран от утопията-проект, а утопията-илюзия констатира или се опасява от бедствието, което той представлява. Дори негативността, впрочем, обща за всички тези употреби, е недостатъчна поради различните си значения. Например, произведенията на Платон, Мор, американските мисионери, Фурие и Маркс могат да бъдат мислени като утопии в степента, в която, отричайки настоящия свят, визират несъществуващо никъде място. Но Платон е мислел идеалния град съобразно същността на справедливостта; Мор нарочно е измислил едно не-място; мисионерите са се старали да християнизират американските индианци в общество, отговарящо на най-високите християнски норми, предадени от християнството; Фурие е построил модела на общество, което отговаря на изискванията на човешката природа, отречени от принципите на цивилизацията; Маркс претендира, че е открил човешкия идеал, който се излъчва от историческата необходимост. Не-мястото може да е друг свят, продукт на въображението, християнският свят, върнат към собствената си същност, обществото, съобразено с природата на човека, или далечното бъдеще, очаквано от човечеството. Никой от тези светове не съществува, но това може да означава, че хората са се излъгали, че са мечтали, че са се провалили, защото е много късно или още твърде рано. В тези условия обектът на историите на утопията е проблематичен. Откъде идва единството на обекта, за който се претендира, че се прави история, ако не от употребата на една и съща дума? Обратно, може да се привилегирова едно значение, например даден философски жанр, свързан с определен исторически момент, чийто изобретател е Мор и чиито правила могат да бъдат изучени¹⁶. Ала защо да пренебрегваме систематично разнообразните употреби, след като така или иначе съществуват? Трябва ли в такъв случай да потърсим трети път, анализирайки това, което Витгенщайн нарича “семейна прилика”, тоест хетерогенната заедност на техните конвергентни точки? Ще видим, че това решение намира своите граници в полемичния характер на всяко значение. За да мислим утопията, трябва “да обгърнем в цялост употребите на нашите думи” и да “виждаме

¹⁶ Pierre Francois Moreau. *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*. Paris, PUF, 1982.

свързките¹⁷ не за да успокоим мисълта, както иска философската терапевтика на Витгенщайн, а за да определим едно пространство на конфликти и заемане на позиции, където четирите значения на утопията се привличат и отблъскват.

Утопията-илюзия се противопоставя на трите останали значения. Няма друго възможно, нито друго желателно освен онова, което възпроизвежда фундаменталните структури на реалното. Погрешно е да се вярва, както го прави утопията-негативност, че съществуват възможни, опровергавани от реалното, което изразява – според утопията-проект и утопията-мечта – фундаменталните потребности на човека. Оттук следва, че утопията-негативност и утопията-проект се събират в една точка, за да се противопоставят на утопията-мечта и утопията-илюзия, понеже за тях надминаването на реалното е обективна възможност. Но за разлика от трите други утопията-негативност не мисли утопията като завършеност. Утопията-мечта и утопията-илюзия взимат насериозно дефиницията на утопията-проект, за да отрекат в нея реализма или позитивността. Утопията-негативност отговаря на това отхвърляне, като разобличава невярното схващане за утопия, приковаващо движението на утопията в структура, която трябва да реализира съвършенството. Възприемането на утопията-мечта означава да се отхвърли контраутопичното обръщане на утопията-илюзия, както и реализма на първите две форми на утопията. Утопията-проект се отказва от конформизма на утопията-мечта и утопията-илюзия, както и от празния активизъм на утопията-негативност.

Естеството на тази мрежа е причина за трудното отбелязване на ясната разлика между значенията. “Дилектиката” на утопия и контраутопия илюстрира допълнителността на двете първи значения. Обектът на *Ние*, *другите* на Замятин е развитието и провалът на една утопия¹⁸ в рамките на Държава, която претендира да въплъщава утопията на съвършено рационализиран свят¹⁹. Като визия за един по-добър свят утопията отрича реализираната утопия на свят, за който се смята, че е съвършен. Контраутопията разкрива илюзията на утопията.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein. *Investigations philosophiques* [1 ed. 1953], I, § 122. Българско издание: Лудвиг Витгенщайн. *Философски изследвания*. – В: Избрани съчинения. С., Наука и изкуство, 1988, с. 196.

¹⁸ “Не се знае какво ще се случи утре... Това е непознатото. Какво щастие! Свърши се с всичко познато! Започва един нов и невероятен свят” (Eugene Zamiatine, *Nous autres* [1924]. Paris, Gallimard, 1971, p. 151-152). Българско издание: Евгений Замятин. *Ние*. С. Фама, 2007.

¹⁹ “Ние осъществяваме старата райска мечта” (ibidem, p. 212).

Но като си представя, че хората са искали да построят този свят и продължават да вярват, че го правят, тя показва също, че той може да бъде желан. Невъзможността да се разграничат ясно утопия и контраутопия продължава да захранва кръга. В този смисъл “антиутопиите” са интегрална част от утопичната традиция и радикализират критичното ѝ вдъхновение в самокритика”²⁰.

Дали обаче тази кръговост е израз на истина или просто сочи теоретично затруднение? В действителност, както сочи критиката на Блох към Бергсон, утопията-негативност трудно може да бъде мислена без утопията-проект. Според Блох при Бергсон “процесът остава празен и не произвежда никога нищо освен самия себе си”²¹. Утопията не е чиста отрицателност, защото повтарянето на отрицанието води само до “нов вид фиксация, тази на винаги подобна изненада”. Преодоляването на тази неподвижна подвижност предполага, че негативността се ориентира в определена посока и произвежда нещо различно от себе си. Не съществува никакво *Ново (Novum)* без *Крайно, (Ultimum)*, където историческият порцес намира своя край и своето значение. *Ultimum* е “радикален скок извън всичко До-този-момент-Станало, скок, провокиращ прекратяването на новостта, или идентичността”²². Истината на утопичната новост е отрицание на новостта в идентичността на историята, където работещият човек започва да владее самия себе си”²³. Един утопичен проект не може да обхване утопията, но отрицанието е утопично само защото участва в произвеждането на края на историята”²⁴. Следователно не е достатъчно основаването върху негативността, за да се определи утопията като изгнаничество, като отделяне или изход, който “призовава към други възможни, към форми, противодействащи на възможното”²⁵, така че да се скъса с есенциализма на Блох и Маркс. Постулираната идентичност между утопията и “противодействащата история”, която “постоянно спохожда” “реалната история”²⁶, не може да издържи без вътрешно заложена телеология и подтиснат есенциализъм. “Съвременните виртуалности, възпрепятствани или потъпкани”,

²⁰ Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 297.

²¹ Ernst Bloch. *Le Principe espérance* [1954-1956], I, Paris, Gallimard, 1976, p. 243.

²² Ibidem, p. 245.

²³ Ibidem, p. 247.

²⁴ За отхвърлянето на не-завършването на историята вж. *Ibidem*, III, Paris, Gallimard, 1991, p. 556.

²⁵ Enri Maler. *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*. Paris, Albin Michel, 1995, p. 21.

²⁶ Ibidem, p. 22.

са утопични, понеже са “отворени към практикуването на еманципация”²⁷. Отказът да бъде оградена историята в себе си съдържа само неопределеност и разпръскване на възможни, за които нищо *a priori* не гарантира, че имат утопичен характер.

Но анализите на Блох обясняват също защо при едно обратно движение утопията-проект може да ни увлече към утопията-негативност. Според него Бергсон е направил грешката да схваща възможното и финалността не като реалности, а само като действия “на деструктивната и враждебна на промяната интелигентност”²⁸. Тогава проблемът е да узнаем как може да има истинско творение, ако новостта предсъществува под формата на възможно или на финална причина. Вярно е, че Блох отказва да мисли историята под формата на кръг, сякаш *Ultimum* е “изпълненото завръщане на един Първичен, вече съвършен елемент, който обаче се е отклонил или е отстъпил от самия себе си”²⁹. Но дори ако краят не е връщане към предсъществуващо начало, тъкмо “самото това начало най-сетне бива експлицирано от *Novum* на края и само *Ultimum* му позволява да влезе в реалността”³⁰. Но как да не бъде заличена утопичната креативност, ако “тоталното съдържание” на историята трябва в крайна сметка да бъде мислено в “категорията *Ultimum*” повече, отколкото в категорията *Novum*³¹, по-скоро в категорията идентичност, отколкото в тази на различието? Дали в утопията-проект има значение завършекът, предлаган от модела, или разрывът на модела с реалността? Ако “една удовлетворена утопия е осъдена утопия”³², тогава утопията-проект има тенденцията да се доближава до утопията-негативност, понеже преодоляването има предимство пред ограждащото завършване. Утопията-негативност изолира един аспект, който рискува да бъде задушен от присъствието на завършеност в утопията-проект.

Трудното различаване между абсолютната невъзможност и относителната невъзможност обяснява възможното преминаване от утопията-проект към утопията-мечта и от утопията-мечта към утопията-илюзия. Утопията-проект и утопията-мечта се противопоставят по възможността за реализиране на модела, за който се смята, че изпълнява човешкото

²⁷ Henri Maler, *op. cit.*, p. 280.

²⁸ Ernst Bloch, *op. cit.*, I, p. 244.

²⁹ Ibidem, p. 245.

³⁰ Ibidem, p.247.

³¹ Ibidem, p.245.

съвършенство. Но за една и съща представност може да се отсъди, че е утопична или реалистична. Според определението на Ламартин утопията е “преждевременна истина”. В тази перспектива Херберт Маркузе защитава метафизиката срещу позитивистките критики, основани върху границите на опита:

“Историческите, а не чисто епистемологичните обстоятелства определят истината, когнитивната стойност на метафизичните твърдения. [...] Областта, на онова, което е верифицируемо, се разширява заедно с хода на историята. Така спекулациите върху Добрия Живот, Доброто Общество, Вечния мир теглят към изпълване на съдържанието си с все повече реалност; върху една технологична база метафизиката тегли да стане физика”³³.

Утопията-мечта има тенденцията да изчезне, понеже описанието е предсхващане. Въпреки всичко, предпоставките на утопичния реализъм се стремят да оценностят отново утопията-мечта: обективността на описанието и предсхващането е *a priori* съмнителна, понеже отговарят на нашите желания.

Възможността за прехода от утопията-мечта към утопията-илюзия зависи от следното разсъждение. Утопията е мечта, защото условията за нейното осъществяване никога няма да могат да бъдат събрани наедно. Вследствие на това, волята да бъде реализирана на всяка цена води необходимо до предателство в намеренията и залитане към насилие. Следователно неизбежното противоречие между намерението и действията разкрива истината на утопията, сиреч нейната илюзорност. Онова, което в нея е радикално непостижимо, не е добро за човека. Невъзможността да се реализират намеренията, които се мислят като добри, доказва, че визираното добро е доброто на един въображаем човек, неподходящо заменил реалния човек. Утопията-илюзия би била осъзнаването на истината на утопията-мечта като заблуда относно ценностите. Възможна е обаче съпротивата срещу тази редукция. Би било достатъчно да се покаже, че утопичният проект изразява едно същностно измерение на човешкия живот, което за нещастие не може да стане господстващо.

³² Henri Maler, *op. cit.*, p. 139.

³³ Herbert Marcuse. *L'Homme unidimensionnel* [1964]. Paris, Seuil, “coll. Points”, 1968, p. 282-283. Българско издание: Херберт Маркузе. *Едноизмерният човек*. С., “Христо Ботев”, 1997.

Утопията-илюзия също не се изплъзва от подобна неустойчивост. Най-добрата илюстрация за реалистичното отхвърляне на утопията е може би тезата, която защитава Франсис Фукуяма. Сега, когато историята е разкрила иреализма и вредата от утопиите, е разумно да се мисли, че “либералната демокрация би могла да изгради “крайната точка на идеологическата еволюция на човечеството” и “финалната форма на всяко човешко управление”, тоест като такава да бъде “краят на Историята”³⁴.

В действителност, “ние трудно можем да си въобразим свят, който е радикално по-добър от нашия, или бъдеще, което да не е в основата си демократично и капиталистическо”³⁵. Не става дума за примирение пред лицето на реалността. Тази социална организация приключва историята, защото е “напълно достатъчна за човека в неговите най-същностни характеристики”³⁶. Реалното обаче не е в състояние на статичен факт, както в позитивизма, критикуван от Блох. Точно обратното, с езика на Блох може да се каже, че Фукуяма претендира да “хваща тенденцията на реалността, обективната възможност, произтичаща от тази тенденция”³⁷. Просто за него тенденцията на историята е да развива и да възпроизвежда безкрайно принципите на либералната демокрация и капиталистическата икономика, защото недостатъците на емпиричната реалност съвсем не са противоречия, подтикващи към преодоляване на реалността³⁸, а подтици реалността да бъде съобразена с идеала³⁹. В този смисъл утопията-илюзия е само реалистичен вариант на утопията-проект. Неговият реализъм възпроизвежда характеристиките на утопията, която той осъжда, когато ни казва: “трябва да желаем този свят”. Той също разсъждава в перспективата на едно недоказуемо ограждане на опита, където като в калъп трябва да се излее човешкото желание. Множеството възможности, вписани в реалността, са преодоляни в образа (утопичен във втория смисъл) на една непреодолима реалност. Този реализъм или по-скоро “утопизъм на актуалния антиутопизъм”⁴⁰ – стига само да не е

³⁴ Francis Fukuyama. *La Fin de l'histoire et le dernier home* [1992]. Paris, Flammarion, 1992, p. 11. Българско издание: Франсис Фукуяма. *Краят на историята и последният човек*. С., Обсидиан, 2006.

³⁵ Ibidem, p. 72.

³⁶ Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 166 (подчертано от автора).

³⁷ Ernst Bloch, *op.cit.*, I, p. 178.

³⁸ Francis Fukuyama, *op.cit.*, p. 166.

³⁹ Ibidem, p. 11.

⁴⁰ Определение на Жерар Роле по повод на Фукуяма, *op.cit.*, p. 296.

израз на разочарование и примирение, тоест на носталгия по осъдената утопия – създава впечатлението, че е скъсал с всяка утопия, защото е консервативно вярване в една реализирана утопия.

Следователно не е чудно, че утопията-илюзия ни увлича като утопията-проект към утопията-негативност. Как да докажем, че нашият свят е единственият възможен и че неговите недостатъци не са противоречия? Това съждение не може да претендира за никакъв особен реализъм, понеже се отнася към бъдещето, а не към настоящето. В крайна сметка винаги може да се изобличи суетата и безсилната арогантност на утопистите⁴¹ и да се мисли, че съждението изразява само слабостта на нашето въображение⁴². Фукуяма сам посочва вътрешните ограничения на либералния капиталистически идеал, както и границите на неговата универсализация. От една страна, не всички народи, които желаят такъв просперитет, са в състояние да го постигнат⁴³. От друга страна, не е сигурно, че могат да се преодолеят потенциалните противоречия между пазарната икономика и демокрацията (някоя диктатура може да е по-добра гаранция за растеж⁴⁴) и противоречията в принципа на признаване, за който се смята, че ги примирява (неговата универсалност, гарантирана от демокрацията, го обезценява⁴⁵). Сравнявайки човечеството с “конвой товарни коли, разтеглен по протежение на пътя“, Фукуяма завършва книгата си с признанието за крах:

“В крайна сметка, не можем кой знае колко повече от това да знаем дали, след като по-голяма част от колите са пристигнали в един и същи град и онези вътре в тях са се огледали малко около себе си, няма да сметнат мястото за непригодно и няма да предвидят да потеглят на ново и по-дълго пътешествие”⁴⁶.

Така че тези ограничения отварят пространство, където утопичната негативност може отново да се разгърне⁴⁷. Надеждата в един по-справедлив свят би могла да бъде опровергана, ако беше възможно да се докаже, че между нея и реалността има фундаментално противоречие. А според Блох “реалността на

⁴¹ Theodor Adorno. *Prismes* [1955]. Paris, Payot, 1986, p. 99.

⁴² La Fin de l'histoire, op. cit., p. 72, 77.

⁴³ Francis Fukuyama, , *op.cit* , p. 270.

⁴⁴ Ibidem, p. 149.

⁴⁵ Ibidem, p. 240, 375.

⁴⁶ Ibidem, p. 380.

⁴⁷ Ibidem, p. 375.

фактите сама по себе си не може да наложи абсолютно вето на утопията”⁴⁸. В степенята, в която утопията-илюзия е форма на утопията-проект, книгата на Фукуяма може да се интерпретира като усилие за съпротива срещу утопичната негативност, показвайки, че реалният свят е естествената форма на човешкото желание, дори ако някои могат да продължат да виждат в това мечта (да се основе човешкото общество върху индивида), други да виждат проект за реализиране (реалният свят не е още достатъчно либерален) или реалност за преодоляване (реалният свят е твърде либерален).

Мрежата на раздалечаванията и сближаванията е такава, че метафората за семейната прилика намира тук своите граници. Нейната роля не е да разтвори понятието в множество употреби, а да разбере по антиплатонически начин здравината на понятието, избягвайки илюзията, че невъзможността да се открие общ за всички употреби елемент би означавало, че ние още не сме открили една скрита същност⁴⁹. Тази сложна мрежа от прилики, които “така се взаимопроникват и кръстосват”⁵⁰, се мисли с помощта на метафората на нишката, чията здравина зависи от нагоденото за действие устройство на влакната. Но защо мрежата да не може да бъде конфликтна до степен да подложи на опасност единството на понятието? С примера на игрите Витгенщайн разглежда само възможността за кохерентна семейна прилика. Но никой не претендира, че игрите на карти са истинските игри в противоположност на игрите на топка. Терапевтичната употреба на тази антиплатоническа метафора не позволява да се мисли конфликтна семейна прилика. Изясняването на употребите на термина “утопия”, вместо да въведе “умиротворение в мислите”⁵¹, ни кара да видим условията за конфликт в мисленето. Може би няма същност на утопията, но да се говори за утопия означава често, че претендираме да я схващаме, като отхвърляме другите възможни. Например, в цитираната по-горе защита на утопията Жерар Роле отхвърля “академичните определения”, за да направи от негативността същност на утопията⁵². Всъщност, той поставя в известно отношение реалното, възможното и желаното като единствено възможно. За утопията-илюзия

⁴⁸ Ernst Bloch, *op.cit.*, I, p. 238.

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein. *Grammaire philosophique* [1969]. Paris, Gallimard, 1980, p. 83.

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein. *Investigations philosophiques*, I, § 67 и 66. (Философски изследвания, цит. съч., с. 175-176. Превод Николай Милков. - Бел. прев.)

⁵¹ Ludwig Wittgenstein. *Remarques mêlées* [1980]. Mauvezin, T.E.R., 1984, p. 60.

утопията е непознаването на факта, че единственото желано нещо е възможното, което възпроизвежда фундаменталните структури на реалното. За утопията-негативност утопията е винаги възможно отричане, което е желателно, понеже преодолява несъвършената реалност. За утопията-проект утопията е възможно, което е желателно, защото единствено е съобразно на човешката природа. За утопията-мечта утопията е възможното, което, бидейки желателно, не е реализуемо, понеже противоречи на фундаменталните структури на реалното. Всяко значение кондензира в себе си съждение върху това, което може да стане в реалността, тоест определянето на възможните в зависимост от необходимостта, структурираща реалното, и съждение върху това, което трябва да произлезе, тоест върху възможните, които могат да съставят обекта на волата. Терминът “утопия” препраща не към някакъв обект, а към конфликтно пространство и заемане на позиции. Утопията не може да бъде понятието на това пространство, понеже всяка намеса се стреми да дефинира точните отношения между възможното, реалното и желаното⁵³.

Накратко казано, всяко значение е нестабилно. Значенията могат да се навържат, сякаш оформят кръг (негативност – проект – мечта – илюзия – негативност), но въпреки това няма обобщаваща диалектика на понятието, която най-сетне би ни дала същността на утопията. Във всеки един момент кръгът може да бъде блокиран и посоката на неговото движение да се преобърне. Преходът е възможен, без да бъде логически детерминиран. Той почива повече върху съжденията, които можем да носим или да не носим за онова, което е желано и реализуемо, отколкото върху концептуални определения. Няма диалектика на понятието, има само конвергентни точки, върху които се опират противопоставянията относно природата на утопията.

Така се присъединяваме към заключението на Жерар Роле, но по различни причини. За него “утопията не е концепт”, защото не хваща никаква реалност. Тя е негативност, която не може да се vyplъти и следователно да стане концепт, без да бъде илюзия⁵⁴. Но тъй като тази отрицателност или по-

⁵² Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 284.

⁵³ Следвайки Пол Рикър, можем да кажем, че утопията, както идеологията, е “практико-теоретично понятие”. Употребата на тези термини не означава теоретично съждение, а по-скоро включва известна практика и свидетелства за виждането, което тази практика въвежда” (*L'ideologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 221, 238).

⁵⁴ Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 276.

скоро “само-отричане [...], разбрана като мощ на отрицаващото, присъстваща във възможното”⁵⁵, е все пак реалност, която човек се сили да улови, то в края на краищата е невъзможно да се откаже напълно на утопията статут на понятие⁵⁶. Прилагайки се “негативно, но систематично на битието”⁵⁷, утопията не е нито понятие, нито не-понятие, а е “негативно понятие”, едно “анти-понятие”⁵⁸ или имитация на понятие⁵⁹. Също така отношенията между утопията и идеологията са такива, че утопията не може да не бъде непризнато и вероятно непризнаваемо понятие:

“Утопията е винаги опакото в утвърждаването на една господстваща концепция за историята – с тази концепция тя понякога се идентифицира или застава лице в лице с нея, претендирайки, че притежава “смисъла на историята”. В зависимост от тази фактическа връзка утопията се издига като глашатай на *ценностите* срещу безмилостния ход на историята, който свежда всичко до функции. Утопията не е нищо друго освен историческото съзнание, “идеологията”. Само че в различни степени може да е лошото съзнание”⁶⁰.

Пълнотата на битието, която е възплътена в “ценностите” и “смисъла на историята”, подтиснат от утопията-негативност, изскача необходимо в отрицанието на идеологията. За да бъде утопична, тази негативност трябва да е позитивна и да визира единството на морала и щастието⁶¹, което идеологията не може да възплъщава – историята на утопията показва всъщност, че то може да взема формата на реалистично, иреалистично или илюзорно желано. Така откриваме противоречивите значения на утопията, които издават просто противоположни начини за навлизане в едно съвпадане. Мисленето на утопията е концептуализирането на това пространство, изградено от заети позиции.

Сега вече идеологическият “субстрат”⁶² на утопията е разбираем. Схващането за идеология поставя поне толкова проблеми, колкото схващането за утопия, но за да стигнем до същественото, е достатъчно да използваме

⁵⁵ Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 276.

⁵⁶ Например, когато Жерар Роле говори за “момента на критика и отрицание, вътрешноприсъщ на понятието за утопия” (*Ibidem*, p. 296).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 267. Ето защо утопията е функция, която може да играе в дискурса ролята на субект: “утопията се е ...нагърбила с историята” (*Ibidem*, p. 286) или “утопията исторически поема пътищата на идеологията” (*Ibidem*, p. 296).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 263.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 278.

⁶⁰ Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 288 (подчертано в текста).

⁶¹ *Ibidem*, p. 276.

⁶² *Ibidem*, p. 283.

подсказаното от Станислас Брьотон: идеологията трябва да бъде мислена в съответствие със заглавието на творбата на Шопенхауер, идеологията е светът като воля и представа⁶³. Ще изразим това двойно лице на идеологията по следния начин. Идеологията описва необходимостта, която структурира реалното (независимо дали става дума за волята на Бога или на народа, за логиката на пазара или историята и т.н.) и определя благото и свободата въз основа на приемането на тази необходимост. Ето защо утопията, бидейки форма на артикулация на възможното заедно с желаното и реалното, може да бъде мислена, като се изхожда от идеологията. Тогава различните значения на утопията се явяват като ефекти на идеологическите конфликти. Ще различим три форми: интеридеологически конфликт, интраидеологически конфликт и антиидеологически конфликт. *Утопия* на Томас Мор ще ни послужи още веднъж като ръководна нишка.

В либерална перспектива Утопията на *Utopia* е утопична, защото противоречи на необходимостта, която структурира икономиката (предполагаща частната собственост) и човешката природа (индивидът е егоист). В замяна на това утопийците се смятат за членове на общност, основана на човешкото братство, и нейният просперитет е истински гарантиран само от общата собственост. В този интеридеологически конфликт утопията е илюзия, засягаща природата на реалното и целите на човека.

Но *Утопия* е дискусия между християни с цел да се узнае дали Утопията е обществената форма, която подхожда на човека. В контекста на този въображаем интраидеологически дебат утопията, защитавана от Хитлодей и критикувана от разказвача, се явява като възможността за християнството да мисли, че “истинското” християнство противоречи на реално съществуващото⁶⁴. Съвпадането между утопията и “истинското” християнство означава, че има аргументи (теологически основани върху единството на човешкия род) утопията да се мисли като проект, който християните трябва да реализират, за да бъдат най-сетне те самите. Но въпреки приемането на възможността за подобно съвпадане⁶⁵, може да се настоява върху аргументите (теологически основани върху съществуването на първородния грях), пораждащи съмнение в

⁶³ Stanislas Breton. *Théorie des idéologies*. Paris, Desclée, 1976, p. 17-18.

⁶⁴ Nestor Capdevila. *Las Casas: une politique de l'humanité*. Paris, Ed. du Cerf, 1998, p. 149-154, и “Thomas More et l'utopie”, *Revue de métaphysique et de morale*, juin 1998, p. 205-218.

реализма на подобен проект. Затова разказвачът в заключение казва: "...има твърде много неща в държавата на утопийците, които по-скоро мечтая за нашата държава, отколкото да се надявам, че ще се осъществят"⁶⁶. Обратно на това, което мисли Хитлодей, утопията е само мечта.

Накрая, критиката, отправена от Хитлодей към европейските институции от гледна точка на общество, което е наистина в съгласие с човешката природа, отваря възможността за мисленето на утопията в противоположност на идеологията. Този въпрос заслужава по-широки разработки, но за момента ще се задоволим да посочим основната трудност с помощта на няколко бележки върху Фурие.

Противопоставянето на цивилизация и хармония при Фурие подсказва, че неговата мисъл е образец за утопия, която е скъсала с идеологията, легитимираща насилието на цивилизаторския ред. Но няма причина да не вземем насериозно теологичното закотвяне на неговата утопия. "Всичко е свободно в хармония"⁶⁷, понеже "индивидът [...] никога не е съден освен за нарушение на договорена, колективна и страстно приета в съгласие дисциплина"⁶⁸. Свободата е подчинение на законите на привличането и чрез нея Бог разпалва всяко създание, така че то да осъществи своите желания"⁶⁹. Тъй като цивилизацията е попречила на света да бъде такъв, какъвто трябва да е, познаването на законите на света без принуда прави легитимно упражняването на властта⁷⁰ и дори употребата на принуда⁷¹, така че човекът най-сетне "да бъде върнат на своята природа"⁷², сиреч на Бог⁷³. В този контекст идеята за радикален разрыв с идеологията може да бъде дискутирана от две гледни точки. Най-напред, заедно с Виктор Консидеран⁷⁴ Фурие и християнството биват радикално противопоставяни. Тогава обаче утопията възпроизвежда логиката на

⁶⁵ Отхвърлянето ѝ би означавало да се каже, че тезата на Хитлодей е еретична.

⁶⁶ Томас Мор. *Утопия*. С., 1970, с.224-225. Превод Александър Милев. – Бел. прев.

⁶⁷ Charles Fourier. *Le Nouveau monde amoureux* [1e éd. 1967]. Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 14 и 160.

⁶⁸ *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*, op.cit., p. 299.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁰ "Тези, които се опитат без мен да основат фаланга на опита, ще паднат без мен в хиляди грешки" (*Le Nouveau monde industriel...*, p. 131).

⁷¹ "Трябва да се принуждава цивилизования народ да прави добро, след което той благодари на тези, които са го принудили", цитирано от Claude Morilhat. *Charles Fourier. Imaginaire social et critique sociale*. Paris, Meridiens Klincksieck, 1991, p. 156.

⁷² *Le Nouveau monde industriel...*, p. 333.

⁷³ *Ibidem*, p. 80-81.

идеологията. Фурие определя свободата и благо на човека чрез приемането на необходимостта, която структурира реалността. Следователно винаги е възможно да се мисли, че съществуващият свят не е напълно в съгласие с необходимостта, която го структурира, което създава възможността за вътрешен дебат спрямо идеологията на Фурие⁷⁵. Във втората перспектива Фурие предлага една хетеродоксна форма на християнството⁷⁶. Антикатолически настроените последователи на Фурие твърдят, че неговото учение продължава учението на Иисус⁷⁷. След като веднъж е изместено в контекста на вътрешния за християнството дебат, учението на Фурие става ерес, която би могла да бъде окачествена⁷⁸ като хедонистично и евдемонистично пелагианство. За да се защити “истинското” християнство срещу историческото християнство, е достатъчно да се покаже, че страстите принадлежат на природата на човека такава, каквато е била създадена от Бога⁷⁹. Тогава истински християнският социален ред е този, който осигурява пълното удовлетворяване на всички страсти на всички индивиди. Възможността утопията на Фурие да се тълкува по тези два идеологически начина не трябва да ни учудва. Тя издава необходимостта да се мислят едновременно и в тяхната амбивалентност утопията-негативност и утопията-проект, тоест изкушението и невъзможността да се мисли една чиста радикалност.

Превод Лидия Денкова

⁷⁴ Henri Desroche. *La Société festive. Du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués*. Paris, Seuil, 1975, p. 175.

⁷⁵ Вж. частта, озаглавена “Оспорваният модел: от “ортодоксалните” теоретици до “дисидентите в преход”, от цитираната тук книга на Henri Desroche.

⁷⁶ Вж. критика на Волгин, *ibidem*, p. 177-178.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁷⁸ Противоречиво, тоест еретично, защото историческото пелагианство е аскетично.

⁷⁹ Пожем да помислим за ереста на Мария от Казала, която казвала, че “в плътската връзка със съпруга си се чувствала по-близо до Бога, отколкото в най-възвишената молитва” (цитирано от Silvana Seidel Menchi, *Erasmus hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI siècle*. Paris, Editions du Seuil/Gallimard, 1996, p. 193).